

misma es llamada cierto juicio, del que toma su nombre el libre albedrío.

Al 3.º que esa comparacion entrañada en el nombre de eleccion se refiere al consejo precedente, que es el de la razon: pues el apetito, aunque no sea capaz de comparar; sin embargo, en cuanto es movido por la potencia cognoscitiva confrontante (*conferente*), tiene cierto aspecto de comparacion, por cuanto prefiere el uno al otro.

ARTÍCULO IV.—El libre albedrío es una potencia diversa de la voluntad? (1)

1.º Parece que el libre albedrío es potencia distinta de la voluntad: porque San Juan Damasceno dice (De orth. fid. l. 2, c. 22) que «las palabras *Θελησις* y *Βουλησις* indican cosas diferentes: la primera designa la voluntad y la segunda parece ser el libre albedrío, puesto que segun el mismo *Βουλησις* es la voluntad, que se tiene á una cosa como en su comparacion con otra. Parece pues que el libre albedrío es una potencia distinta de la voluntad.

2.º Las potencias se conocen por sus actos; pero la eleccion, que es el acto del libre albedrío, es distinta de la voluntad (Eth. l. 3, c. 2), dado que «la voluntad »tiene por objeto el fin, y la eleccion los »medios á él conducentes»: luego el libre albedrío es potencia diversa de la voluntad.

3.º La voluntad es apetito intelectual; y en el entendimiento hay dos potencias, el entendimiento agente y el posible. Debe haber pues tambien en el apetito intelectual alguna potencia aparte de la voluntad, y que no parece ser otra que el libre albedrío. Luego el libre albedrío es otra potencia ademas de la voluntad.

Por el contrario, dice el Damasceno (De orth. fid. l. 3, c. 14) que «el libre »albedrío ninguna otra cosa es sino la »voluntad».

Conclusion. La voluntad y el libre albedrío no son dos potencias distintas,

(1) En este artículo se justifica el uso en las Sagradas Escrituras del nombre de voluntad por libre albedrío *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata. Qui vult venire post me... Apposui tibi ignem et aquam; ad quod volueris extende manum.*

(2) Difieren sin embargo segun la razon: porque en cuanto

sino una sola; como son una misma la razon y el entendimiento.

Responderémos: que las potencias apetitivas deben ser proporcionadas á las potencias aprensivas, conforme á lo dicho (C. 64, a. 2; y C. 80, a. 2). La misma relacion, que hay por parte de la percepcion intelectual entre el entendimiento y la razon, existe tambien en el apetito intelectual entre la voluntad y el libre albedrío, que no es otra cosa que la potencia electiva: lo cual es fácil de comprobar por la correlacion así de sus objetos como de sus actos. En efecto: el entender implica la percepcion pura y simple de alguna cosa: y así se dice, propiamente hablando, que se entienden los principios, que se conocen por sí mismos sin discurso comparativo; en tanto que el raciocinar consiste propiamente en deducir de una cosa el conocimiento de otra, siendo por lo mismo el objeto propio del raciocinio las conclusiones, que se conocen por los principios. Igualmente por parte del apetito querer implica el mero deséo de algo, por cuya razon se dice que la voluntad tiene por objeto el fin, que por sí propio se apetece; miéntras que elegir es desear una cosa por conseguir otra, y el objeto de la eleccion son por esto mismo los medios conducentes al fin. Ahora bien: cual se ha en lo cognoscitivo el principio en orden á la conclusion, á la que asentimos por razon de los principios; así mismo en lo apetitivo el fin se ha respecto de los medios á él conducentes, y que por causa de él se apetezen. Esto hace evidente que lo que el entendimiento es á la razon, la voluntad es á la potencia electiva, ó sea al libre albedrío: y, pues tenemos ya demostrado (C. 79, a. 8) que *entender y raciocinar son actos de una misma potencia*, como el reposo y el movimiento pertenecen á una misma fuerza; infiérese que tambien *lo son de una misma potencia el querer y el elegir*: y por consiguiente *la voluntad y el libre albedrío no son dos potencias, sino una sola* (2).

Al argumento 1.º dirémos, que se dis-

á los actos la voluntad tiene más amplitud, pues se estiende por completo á todas las cosas que queremos, ya necesaria, ya libremente; miéntras que son propiamente de libre albedrío los medios y las cosas, que no natural ni necesaria sino libremente queremos.

tingue *Βουλησις* de *Θελησις*, no por la diversidad de las potencias, sino por sus actos diferentes.

Al 2.º que la eleccion y la voluntad, esto es, el querer mismo, son actos diversos, pero de una sola potencia; lo mis-

mo que entender y raciocinar segun lo dicho.

Al 3.º que el entendimiento se refiere á la voluntad como su motor (1); por lo cual no hay que distinguir voluntad agente y posible.

CUESTION LXXXIV.

Cómo el alma unida al cuerpo entiende las cosas corporales, que le son inferiores.

Siguiendo el plan propuesto, procedemos á examinar ahora los actos y hábitos del alma, en orden á las potencias intelectivas y apetitivas; porque las otras potencias no son de la incumbencia del teólogo. Los actos y hábitos de la parte apetitiva corresponden al estudio de la Moral; y por esta razon trataremos de ellos en la segunda parte de esta obra, donde se espondrán *los asuntos morales*. Por ahora serán objeto de nuestro exámen los actos y hábitos de la parte intelectual; en primer lugar los actos, y despues los hábitos. En el estudio de los actos procederémos en este orden: 1.º examinarémos cómo entiende el alma unida al cuerpo; y 2.º cómo entiende, cuando está separada de él. La primera de estas dos consideraciones abraza tres partes: investigarémos en la 1.ª cómo el alma entiende las cosas corporales, que son inferiores á ella; en la 2.ª cómo se entiende á sí propia y las cosas que están en ella; y 3.ª cómo entiende las sustancias inmatrimales superiores á ella misma.

Respecto del conocimiento de los cuerpos hay tres cosas que examinar: 1.ª por qué medio las conoce? 2.ª cómo y en qué orden? 3.ª qué conoce en ellas? Al primer punto de estos tres dedicamos ocho artículos.—1.º El alma conoce los cuerpos por el entendimiento?—2.º Los conoce por su esencia, ó por algunas especies?—3.º Si por especies, ¿le son naturalmente innatas las de todas las cosas inteligibles?—4.º Estas especies la provienen de algunas formas inmatrimales separadas?—5.º Nuestra alma ve todo lo que entiende en las razones eternas?—6.º Adquiere por los sentidos su conocimiento inteligible?—7.º El entendimiento puede entender en acto por medio de las especies inteligibles, que él posee, sin recurrir á las imágenes sensibles?—8.º El juicio del entendimiento puede ser impedido por indisposicion de las potencias sensitivas?

ARTÍCULO I.—El alma conoce los cuerpos por el entendimiento? (2)

1.º Parece que el alma no conoce los cuerpos por el entendimiento: porque San Agustin dice (Solil. l. 2, c. 4) que «no »se pueden comprender los cuerpos por »el entendimiento, ni cosa alguna corpó- »rea puede verse sino por los sentidos». Dice tambien (Sup. Gen. l. 12, c. 23) que la vision intelectual tiene por objeto las cosas, que están en el alma segun su esencia; y estas no son cuerpos. Luego

(1) Aquí el objeto no es doble, como lo es el del entendimiento agente y el del entendimiento posible.

(2) Segun la fe es cierto que el alma racional conoce los

el alma no puede conocer los cuerpos por medio del entendimiento.

2.º Lo que es el sentido con respecto á las cosas inteligibles, eso es el entendimiento en orden á las sensibles. El alma no puede en manera alguna conocer por el sentido las cosas espirituales, que son cosas inteligibles. Luego tampoco puede conocer por el entendimiento los cuerpos, que son cosas sensibles.

3.º El entendimiento tiene por objeto las cosas necesarias y que existen siempre de la misma manera. Todos los cuer-

pos por el entendimiento; mas de qué modo los conoce, esto es objeto de la investigacion científica. Este estudio es una de las partes más notables de la filosofia tomista.

pos son movibles y variables. Luego el alma no puede conocerlos por el entendimiento.

Por el contrario, la ciencia reside en el entendimiento. Si pues este no conoce los cuerpos; síguese que no hay ciencia alguna de ellos, y por consiguiente la ciencia natural que trata de los cuerpos movibles no existe.

Conclusion. *El alma conoce por el entendimiento los cuerpos con un conocimiento inmaterial, universal y necesario.*

Responderemos, para dilucidar bien esta cuestion, que los primeros filósofos, que hicieron investigaciones sobre la naturaleza de las cosas, pensaron que no habia en el mundo más que cuerpos: y, como veian que todos los cuerpos eran movibles y sometidos á variacion continua, juzgaron que no podríamos tener certeza alguna sobre la verdad de las cosas (1), por cuanto lo que cambia incesantemente no puede ser percibido con certidumbre, en razon á que se desvanece, sin dar tiempo á que la mente se haga cargo de ello: así dijo Heráclito que «no es posible tocar dos veces el agua corriente de un río», segun lo refiere Aristóteles (Met. l. 4, t. 22) (2). Vino despues Platon, quien, para establecer la posibilidad de adquirir por el entendimiento conocimientos ciertos y verdaderos, supuso ademas de estos seres corpóreos, otro género de entes separados del movimiento y de la materia, que llamó especies ó idéas, en virtud de cuya participacion cada uno de estos seres singulares y sensibles se llama hombre ó caballo ó cosa así (3); añadiendo que las ciencias, las definiciones y todo lo perteneciente al acto del entendimiento no se refieren á estos objetos sensibles, sino á aquellas especies inmatriciales y separadas; de suerte que el alma no conoce estos seres corpóreos, sino las especies separadas de los mismos. La falsedad de esta teoría déjase ver por dos razones: 1.<sup>a</sup> porque, siendo esas especies inmatriciales é inmóviles, quedarían fuera del

(1) Hé aquí el primordial origen y ajeño fundamento del escepticismo y su íntima conexión con el más grosero materialismo, al que no se desdeñan de afiliarse ó no reconocen descender los modernos idealistas puros; por más y por lo mismo que se obstinan en sustituir á la materia sus fantásticas quimeras conceptuales.

(2) Segun estos filósofos las cosas naturales no podían ser

alcance de las ciencias el conocimiento del movimiento y de la materia, objeto propio de las ciencias naturales, y toda demostracion basada en las causas motrices y naturales; 2.<sup>a</sup> porque parece ridículo que, para llegar al conocimiento de las cosas, que nos son manifiestas, se recurra á la interposicion de otros entes, que no pueden ser sus sustancias, pues que difieren de ellas bajo el concepto del ser; por lo cual el conocimiento de las tales sustancias separadas de nada nos serviría para juzgar de estas sensibles. En lo que parece alejarse Platon de la verdad es en que, creyendo él que todo conocimiento se obra por modo de alguna semejanza, pensó que la forma del objeto conocido debia estar necesariamente en el sujeto, que la conoce, tal como es en sí misma. Opinó sin embargo que la forma del objeto entendido se halla en el entendimiento de una manera universal, inmaterial é inmutable, como en efecto se deduce de la operacion misma del entendimiento; el cual entiende universalmente y en cierta manera tambien necesariamente, puesto que el modo de la accion es siempre conforme al modo de la forma del agente: y hé aquí porqué creyó que las cosas entendidas debian existir en sí mismas precisamente de una manera inmaterial é inmutable. Pero esto no es necesario; porque vemos aún en las mismas cosas sensibles que la forma no existe en la una del mismo modo que en la otra: por ejemplo, en una la blancura es más intensa y en otra ménos, y una es á la vez que blanca dulce y otra no. Bajo este aspecto pues tambien la forma sensible existe de un modo en el objeto estrínseco al alma, y de otro diverso en los sentidos, que perciben las formas de los objetos sensibles abstraídas de su materia, como el color del oro sin el oro mismo. Así mismo el entendimiento recibe las especies de los cuerpos, que son materiales y movibles inmaterial é invariablemente segun su *propio modo de ser*, porque el objeto recibido lo es siempre segun la manera de

objeto de la ciencia, puesto que no hay ciencia posible sin principios ciertos é inmutables.

(3) Segun el sentir de Platon nada de cierto pueden percibir los sentidos: dejaba en duda la existencia de los cuerpos, y la ciencia no es cierta, sino en tanto que se refiere á las idéas absolutas, que son las especies ó tipos de las cosas sensibles, y fuera de ellas hay solo opinion.

ser del recipiente. Es pues razonable concluir que *el alma conoce los cuerpos* (1) *por el entendimiento con un conocimiento inmaterial, universal y necesario.*

Al argumento 1.<sup>o</sup> dirémos que aquella frase de San Agustin debe entenderse de los medios de conocer, de que dispone el entendimiento, y no de las cosas que él conoce; pues conoce los cuerpos entendiendo, mas no por ellos mismos ni por semejanzas materiales y corpóreas, sino por medio de especies inmatriciales é inteligibles, que pueden existir en el alma por su propia esencia.

Al 2.<sup>o</sup> que, como observa San Agustin (De civit. Dei, l. 22, c. 29), no se debe decir que el entendimiento no conoce más que las cosas espirituales, como los sentidos conocen únicamente las corpóreas; porque de esto se seguiría que Dios y los ángeles no conocerían los seres corpóreos. La razon de esta diferencia consiste en que la potencia inferior no puede elevarse á las cosas, que son del dominio de la potencia superior; en tanto que esta opera las mismas cosas que la potencia inferior de una manera más escelente.

Al 3.<sup>o</sup> que todo movimiento supone algo inmóvil; porque, cuando la cualidad es la transformada, la sustancia permanece inmóvil; y, si lo es la forma sustancial, la materia consérvase inmóvil. Aun en las cosas mutables hay tambien habitudines inmutables: así, aunque Sócrates no esté siempre sentado, es sin embargo invariablemente cierto que, cuando lo está, permanece en un mismo lugar. Por esta razon nada impide tener ciencia inmutable de cosas variables (2).

#### ARTÍCULO II. — El alma conoce por su esencia las cosas corpóreas? (3)

##### 1.<sup>o</sup> Parece que el alma conoce las co-

(1) Las especies, por las cuales los cuerpos se conocen, son especies inmatriciales y universales, que se abstraen del tiempo y del espacio (*ab hinc et nunc*) sin materia alguna ni circunstancias individuales; son tambien necesarias, porque las contingentes solo en cuanto tienen razon de cierta necesidad se manifiestan al entendimiento.

(2) Lo que ha estraviado á los platónicos y á muchos otros filósofos acerca de este punto fue que suponían que esta diferencia de relacion era imposible, y que lo que era espiritual no podia, por ejemplo, percibir lo que es corporal.

(3) En este artículo se manifiesta que el alma no conoce

sas corpóreas por su esencia: porque San Agustin dice (De Trin. l. 10, c. 5) que «el alma recoge y se apropia las imágenes de los cuerpos formadas en sí misma de ella misma; pues, para formarlas, da algo de su sustancia». Como ella conoce los cuerpos por sus imágenes, síguese que los conoce por su propia esencia, que suministra á la formacion de las tales semejanzas, para formarlas de ella.

2.<sup>o</sup> Aristóteles dice (De anima, l. 3, t. 37) que «el alma es en cierta manera todas las cosas»: luego, conociéndose lo semejante por su semejante, parece que el alma conoce por sí misma las cosas corpóreas.

3.<sup>o</sup> El alma es superior á las criaturas corpóreas. Es así que los seres inferiores existen en los seres superiores de una manera más eminente que en sí mismos, como lo dice San Dionisio (De cœl. hier. c. 12): luego todas las criaturas corpóreas existen de una manera más noble en la esencia misma del alma que en sí propias. En su consecuencia puede conocerlas por su sustancia.

Por el contrario, San Agustin dice (De Trin. l. 9, c. 3) que «la mente recoge los conocimientos de las cosas corpóreas por medio de los sentidos». Empero el alma misma no puede ser conocida por los sentidos del cuerpo. Luego no conoce por su sustancia las cosas corpóreas.

Conclusion. [1] *Solo Dios, que es eminente y virtualmente todas las cosas, las conoce todas por su propia esencia; y no así el alma humana ni el ángel.* [2] *El alma no conoce por su esencia misma las cosas corpóreas.*

Responderémos que los antiguos filósofos suponían que el alma conoce los cuerpos por su esencia, fundándose en el comun sentir impreso en todos de que lo semejante es conocido por lo semejan-

por su esencia todas las cosas corpóreas, de tal modo que la esencia del alma sea la razon suficiente de conocer todos los cuerpos. Para conocer una cosa por su esencia, es preciso poseer en sí su forma inmaterialmente; y solo Dios posee de este modo en él todas las cosas, puesto que él solo es la causa de todo lo que existe. Aquí el término *per essentiam* es significativo de *razon de conocer*, á la manera como la especie inteligible se dice la *razon del conocimiento*. Por tanto el artículo debe interpretarse, como si se dijese en él; *utrum sola la esencia del alma es á ella razon suficiente para conocer todos los cuerpos?* — M. C. G.

te (1); pero entendiendo que la forma del objeto conocido está en el sujeto que la conoce, tal como está en el objeto mismo. Los platónicos adoptaron una teoría diametralmente opuesta; pues Platon, porque vió que el alma intelectual es inmaterial y que conoce inmaterialmente, pretendió que las formas de las cosas conocidas subsistían inmaterialmente. Los primeros materialistas (2), considerando las cosas conocidas corpóreas y materiales, imaginaron que necesariamente las cosas conocidas tenían áun en el alma, que las conocía, existencia material; y bajo tal alucinación, para atribuir al alma el conocimiento de todas las cosas, suponían que tenía la misma naturaleza que ellas. Como por otra parte la naturaleza de todos los seres procedentes de otros (*principiatorum*) está constituida de sus principios, atribuían al alma naturaleza de principio en tal concepto, que quien dijo que el principio de todas las cosas era el fuego, suponía que el alma era de la naturaleza del fuego, entendiéndose lo mismo respecto del aire y del agua. Empédocles, que admitía cuatro elementos materiales y dos motores, decía también que el alma estaba formada de estos mismos: y así, como pensaban que las cosas estaban materialmente en el alma, suponían que todo conocimiento del alma es material, sin hacer distinción entre el entendimiento y los sentidos (3). Pero esta opinión no es sostenible: 1.º Porque en el principio material, de que hablaban, los objetos procedentes de él no existen sino en potencia; mas, como nada se conoce según que está en potencia, sino en cuanto está en acto, como se hace ver (*Met.* l. 9, t. 20); de aquí que ni áun la misma potencia se conoce mediante el acto. Así pues no bastaría atribuir al alma la naturaleza de los principios, para que conociese todas las cosas; si no existiesen en ella las naturalezas y formas de los efectos singulares, como del hueso y carne y semejantes, según se desprende de la refutación de Aristóteles contra

(1) Aquel fundamento común es verdadero en sí, y por lo tanto fue común á todos; pero dio ocasión á error la mala interpretación de Platon y de otros filósofos.

(2) Tales, Heráclito y otros, que admitían como primeros principios de las cosas el agua ó el fuego ó el aire.

(3) Cuyas opiniones refiere y combate Aristóteles (*De an.* l. 1).

Empédocles (*De anima*, l. 1, t. 77). 2.º Porque, si fuera preciso que el objeto conocido existiese materialmente en el sujeto, que lo conoce; no habría razón alguna para que las cosas, que existen materialmente fuera del alma, careciesen de conocimiento: como, si el alma conoce fuego por el fuego, áun el fuego mismo estrínseco al alma conocería el fuego. Resulta pues que los objetos materiales conocidos necesariamente existen en el sujeto que los conoce, no materialmente, sino más bien inmaterialmente: y la razón de esto es que el acto del conocimiento se estiende á las cosas, que están fuera del sujeto que conoce; pues conocemos también lo que está fuera de nosotros. Por la materia empero se determina la forma de una cosa en un solo objeto, lo cual prueba que la razón del conocimiento está en caso contrario (4) al de la razón de materialidad; y por consiguiente las cosas que no reciben formas sino materialmente, como las plantas, no son susceptibles de conocimiento (*De anima*, l. 2, t. 12). Pero, cuanto más inmaterialmente tiene algún ser la forma del objeto conocido, tanto más perfectamente lo conoce: y por lo tanto el entendimiento, que abstráe la especie no solamente de la materia sino también de sus condiciones materiales, que la individualizan, conoce más perfectamente que los sentidos, que reciben la forma del objeto conocido, sin materia sí, pero con sus condiciones materiales (5). Entre los sentidos mismos la vista es el más cognoscitivo, por ser el ménos material, según lo dicho (*C.* 78, a. 3); y entre los entendimientos mismos tanto más perfecto es cada uno, cuanto más inmaterial. De todo lo cual se deduce evidentemente que, si hay algún entendimiento, que por su misma esencia conoce todas las cosas; precisamente su esencia contiene en sí todas las cosas inmaterialmente (6): así como los antiguos supusieron que la esencia del alma constaba en acto de los principios de todas las cosas materiales,

(4) Porque la materia se determina á un solo objeto, mas el principio cognoscitivo se estiende á todas las cosas, que están fuera de él mismo.

(5) Es decir, bajo una imagen sensible.

(6) La edición romana dice *materialiter*, errata visiblemente involuntaria.

para conocerlas. Mas es propio de solo Dios el que su esencia comprenda inmaterialmente todas las cosas, al modo que los efectos preexisten virtualmente en su causa. Luego solo Dios conoce por su esencia todas las cosas; mas no el alma humana, ni áun el ángel.

Al argumento 1.º dirémos que San Agustín habla allí de la visión imaginaria, que se obra por las imágenes de los cuerpos, para cuya formación el alma presta algo de su sustancia (1); como se da el sujeto, para ser determinado por alguna forma. En este sentido forma estas imágenes de sí misma; lo cual no significa que el alma ó algo de ella se transforma en tal ó cual imagen, sino como se dice de un cuerpo que llega á ser cuerpo coloreado, una vez que recibe el color. Este es el sentido justificado por lo que dice después, que reserva algo, es decir, no informado por tal imagen, mediante lo cual juzga libremente de la especie de dichas imágenes, y esto es lo que dice ser la mente ó el entendimiento; y que la parte informada por esas imágenes, ó sea la imaginativa, nos es común con los brutos.

Al 2.º que Aristóteles no ha supuesto con los antiguos naturalistas que el alma de hecho se compone de todas las cosas; sino que dijo que «el alma es en cierto modo todas las cosas»; en cuanto se halla en potencia para todas, por medio de los sentidos respecto de las sensibles y por el entendimiento en orden á las inteligibles.

Al 3.º que cada criatura tiene un ser finito y determinado: por consiguiente la ciencia de la criatura superior, aunque tenga cierta semejanza de la inferior, en cuanto pertenecen á algún género común; no la tiene sin embargo completa, puesto que es determinada á alguna especie, fuera de la cual existe la de la criatura inferior. Pero la esencia de Dios es la semejanza perfecta de todas las cosas, en cuanto á todo lo que hay en ellas, como principio universal de todas.

(1) Es decir, alguna cosa de su sustancia á las especies que ella forma, en el sentido de que ella es el sujeto de estas especies.

(2) Entiéndase todas las cosas corporales. — M. C. G.

(3) Este artículo se refiere á las ideas innatas, que tanta importancia tuvieron en la escuela cartesiana.

### ARTÍCULO III.— El alma conoce todas las cosas (2) por medio de especies, que le son naturalmente innatas? (3)

1.º Parece que el alma conoce todas las cosas por especies, que naturalmente están impresas en ella: porque San Gregorio dice (*Homil. in ascens.* 29, in *Evang.*) que «el hombre tiene común con los ángeles el entender». Estos entienden todas las cosas por formas naturalmente innatas en ellos, en virtud de lo cual dice el autor del libro *De causis* (prop. 10) que «toda inteligencia está llena de formas»: luego también el alma tiene especies infusas de las cosas naturales, por las cuales conoce las cosas corpóreas.

2.º El alma intelectual es más noble que la materia primera corporal. Esta ha sido creada por Dios bajo formas, respecto de las cuales se halla en potencia. Luego con mayor razón el alma intelectual ha sido creada por Dios bajo especies inteligibles: y de consiguiente el alma conoce las cosas corpóreas por medio de especies naturalmente infusas.

3.º Nadie puede responder con verdad, sino sobre aquello que sabe. Pero hay quien, áun siendo idiota sin ciencia adquirida, contesta con exactitud sobre cosas particulares, con tal que se le interrogue con orden, como el mencionado en el *Menon* de Platon (4). Luego, ántes de adquirir la ciencia, el hombre tiene conocimiento de las cosas (5); el cual no existiría, si el alma no tuviese especies naturalmente infusas. Por lo tanto el alma conoce las cosas corpóreas por especies naturalmente infusas.

Por el contrario, dice Aristóteles, hablando del entendimiento (*De anima*, l. 3, t. 14), que «es como una tabla rasa, sobre la cual nada hay escrito».

**Conclusion.** No es posible que el alma conozca las cosas corporales por medio de especies naturalmente impresas en

(4) Niño presentado por Menon á Sócrates, quien obtuvo de él contestaciones perfectamente acordes con sus preguntas.

(5) Platon decía que el hombre no aprendía nada, sino que recordaba, según su sistema la ciencia no era otra cosa que una reminiscencia de las ideas, que el alma había poseído anteriormente.